

Racionalidades cruzadas en la actualización de categorías de identificación

Damián Setton*

Resumen

A partir de una investigación sobre el grupo religioso judío *Jabad Lubavitch*, el siguiente trabajo explora un uso posible de los conceptos de núcleo y periferia. El artículo se propone explorar los usos posibles de estos conceptos en el análisis de las experiencias de identificación con la categoría *lubavitcher*. Más que clasificar a los actores sociales en nucleares y periféricos, los conceptos pueden ser usados para dar cuenta de procesos antes que de sustancias. En este sentido, considera que las posiciones nucleares y periféricas se recrean en función de diversas racionalidades, lo que hace que la identificación adquiera una naturaleza ambigua.

Palabras clave: Núcleo; Periferia; Jabad Lubavitch; Judaísmo; Identificación; Espacio

Abstract

From a research study on the Jewish religious group Habad Lubavitch, the next paper explores a possible use of the concept of center and periphery. The paper aims at explore the possible uses of these concepts when analyzing the experiences of identification with the lubavitcher category. Rather than classifying social actors as centrals and peripherals, the concepts can be used in order to account of processes rather than substances. In this sense, the author shows that the reenactment of both central and peripheral positions is based on different rationalities and that the identification process is of ambiguous nature.

Keywords: Center; Periphery; Habad Lubavitch; Judaism; Identification; Space

*Doctor en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. CEIL/CONICET. Correo electrónico: damiansetton@yahoo.com

Artículo recibido: 01-12-13 Artículo aceptado: 08-02-14

MIRÍADA. Año 6 No. 10 (2014) p. 115-138

© Universidad del Salvador. Facultad de Ciencias Sociales. Instituto de Investigación en Ciencias Sociales. (IDICSO). ISSN: 1851-9431

Introducción

A partir de una investigación sobre el grupo religioso *Jabad Lubavitch*, el siguiente trabajo explora un uso posible de los conceptos de núcleo y periferia para el análisis de las experiencias de identificación con la categoría *lubavitcher*.

Jabad Lubavitch es una de las ramas del jasidismo, movimiento pietista que, enmarcado en la ortodoxia, redefinió la faz del judaísmo europeo oriental del siglo XIX y XX (Bauer, 1994, Baumgartem, 2006). El jasidismo se desarrolló como un movimiento plural, compuesto por varias cortes independientes organizadas en torno a un *rebe*, una figura a la cual sus adeptos atribuían propiedades carismáticas (Heilman, 1994). *Jabad Lubavitch* surge en Rusia, pero un conjunto de procesos llevarán a sus líderes a migrar hasta radicarse en los Estados Unidos (Gutwirth, 2004). Desde allí, Menajem Mendel Schneerson, séptimo y último *rebe* de la dinastía *jabadiana*, organizará un cuerpo de emisarios destinados a expandir el mensaje *jabadiano* a lo largo del mundo (Heilman & Friedman, 2010). Uno de estos emisarios, el rabino Dov Ber Baumgartem, arribará a la Argentina en la década del cincuenta, reuniendo en torno suyo a un conjunto de jóvenes que, con el tiempo, irán ocupando los principales puestos de la rama argentina de *Jabad*. Los adeptos al movimiento se denominarán a sí mismos como *lubavitchers*. Una categoría utilizada por los actores, vinculada a la de *lubavitcher*, es la de *josid* (adepto al jasidismo). En la acepción *jabadiana*, el *josid*, como explicaba un rabino, se caracterizaba por llevar la barba larga, usar sombrero, cumplir las *mitzvot* [preceptos religiosos], seguir al *Rebe* y hacer *mitvzoim* [difundir el judaísmo entre, principalmente, los judíos no ortodoxos] (campo del 17 de mayo de 2008). Veremos cómo, entre estas diferentes dimensiones de la categoría, existen potenciales disonancias y tensiones y cómo la identificación con la *lubavitchidad* supone administrar esas disonancias.

Jabad Lubavitch se desarrolló a través del trabajo proselitista de difusión de un conjunto de prácticas y creencias entre judíos que no formaban parte del mundo *jabadiano*. De este modo, el trabajo de los emisarios repercutió en la “conversión” interna de judíos no ortodoxos a la ortodoxia y en la formación de una estructura organizacional que incluyó la multiplicación de sedes del movimiento, la administración de escuelas y centros destinados a diversas tareas como el acompañamiento de deudos o la asistencia a niños en riesgo, la realización de actos en el espacio público con motivo de festividades religiosas, la publicación de libros, revistas y la proyección de un programa de televisión.

Disgregaciones teóricas

Los conceptos de núcleo y periferia poseen una larga tradición en las ciencias sociales y forman parte, además, del lenguaje de uso cotidiano. No nos detendremos en los múltiples usos del concepto, algunos de los cuales han sido tratados en los artículos que componen el presente volumen. No obstante, pretendemos diferenciar entre dos perspectivas o tendencias de las formas de apropiación de estos conceptos. La primera de ellas es la que denominamos como ontologista. Desde esta perspectiva, el investigador clasifica actores y organizaciones como nucleares o periféricas y se hace preguntas del tipo: ¿tal actor que hemos entrevistado u observado, es nuclear o periférico? ¿El espacio dónde se desarrolla tal ritual, tal reunión, tal situación de interacción, es periférico o nuclear, está más cerca del núcleo o más cerca de la periferia? La segunda perspectiva la denominamos como procesual. Más que pretender definir a los actores, se observan las formas por las cuales estos se nuclearizan o *periferizan*. Esta perspectiva concibe la construcción de una taxonomía como un momento de la investigación, que nos permite realizar un recorte y una clasificación preliminar del objeto de estudio. Pero la misma no es el fin de la investigación, sino una de sus condiciones de posibilidad. Más que definir a los actores en posiciones, más allá de la posibilidad de plantear movimientos de una posición a otra, como en el caso de las trayectorias de conversión, se trata de sensibilizar la mirada hacia la ambigüedad constitutiva de los procesos de identificación. En la medida en que no hay un único criterio o vector de nuclearización o *periferización*, es posible que el actor habite posiciones nucleares y periféricas a la vez, o que espacios nucleares sean también espacios periféricos, dependiendo desde dónde se los defina.

Esta ambigüedad del posicionamiento requiere de un lenguaje que permita dar cuenta de procesos antes que de sustancias. A la vez, la constatación de la ambigüedad no nos exime de los intentos por conceptualizarla. En este sentido, creemos que la misma puede comprenderse al diseccionar la experiencia de identificación en sus diversos componentes. Esto no significa insistir en el hecho de que las identidades son múltiples y fragmentadas, sino poner en escena el conjunto de dimensiones de identificación en función de cuyas racionalidades los actores experimentan su relación con categorías de identificación. Estas dimensiones no pueden ser definidas a priori, sino que emergen de la indagación sobre las formas de construcción del sentido en los actores sociales. En nuestro caso, las dimensiones organizacional, comunitario- cultural y espi-

ritual no fueron definidas antes del trabajo de campo, sino que emergieron de la indagación acerca de la reconstrucción que los actores hacían de su experiencia.

Brubaker ha señalado la importancia de recurrir al concepto de categoría, entendiéndola como “base potencial para la formación de grupos o ‘grupalidad’” (2002, p.169), lo que permite construir la pregunta acerca del “grado de grupalidad asociado a una particular categoría en un escenario particular” (2002, p.169). De este modo, los actores viven su cotidianeidad inmersos en entramados de símbolos y referentes a través de los cuales determinadas categorías se encuentran disponibles para ser apropiadas. En este sentido, más que recurrir al concepto de identidad, se analizan las formas mediante las cuales los actores proyectan y actualizan las categorías, identificándose, o no, con ellas. Esto nos permite posicionar la mirada en el trabajo de proyección de las mismas y en los actores sociales abocados a esa tarea.

Los actores pueden construir narrativas que den cuenta de su relación con las categorías de identificación. A la vez, pueden explicar, recurriendo a un conjunto finito de imaginarios, su posicionamiento respecto a las mismas. Pueden decir que son más o menos hinchas de un equipo de fútbol, que son simpatizantes, seguidores, fanáticos. Lo mismo pueden decir respecto a las identificaciones con lo religioso o lo artístico. Pueden dar cuenta de en qué momentos esas categorías se tornan más actuales, como en determinados momentos del año, frente a acontecimientos definidos como tragedias o cuando sienten que el grupo reclama su compromiso con una causa, es decir, la actualización de la categoría en un escenario de alto grado de grupalidad. Esto no significa que los actores puedan elegir con completa libertad y racionalidad qué categorías actualizar en un momento u en otro. Muchas veces, el actor no puede librarse de una categoría, como muestra Kaufmann (2004) al dar cuenta del malestar de un hinchas de fútbol ante la derrota de su equipo, malestar que racionalmente estaría dispuesto a sobrepasar. Frente a las posturas que caricaturizan el proceso identitario como un conjunto de decisiones que hace el actor respecto a qué dimensiones de la identidad proyectar de acuerdo al contexto, no puedo dejar de pensar en cómo más de uno hubiera deseado suprimir su “identidad” riverplatense la fatídica tarde del 26 de junio de 2011, recurriéndose a racionalizaciones del tipo “es solo fútbol” y evitándose, así, el elevado costo de cargar con esa identificación.

En este sentido, los actores imaginan los espacios de identificación como espacios en el interior de los cuales es posible distinguir entre núcleos y

periferias y colocarse a sí mismos y a los demás en esos espacios. La definición del actor como nuclear o periférico podría remitir a un posicionamiento fijo si la categoría de identificación en cuestión estuviese investida de un único criterio de definición. Como veremos, en nuestro caso, pudimos dar cuenta de tres criterios. Es la existencia de esas tres dimensiones de identificación (organizacional, comunitario- cultural y espiritual) lo que nos impide definir al actor en una posición u otra, ya que eso implica el riesgo de tomar arbitrariamente una de esas dimensiones como más relevante que las otras.

Los estudios en sociología de la religión dan cuenta de la existencia de dos miradas respecto a lo religioso. Por un lado, una mirada que pone el énfasis en las instituciones y el ejercicio de la autoridad religiosa y entre cuyos recursos teóricos encontramos la noción bourdeana de campo (Bourdieu, 1971). Por otro lado, una visión que coloca el énfasis en las formas subjetivas de re-apropiación y reinención de lo religioso, donde la autoridad se encuentra desdibujada y las instituciones en crisis. Desde esta segunda mirada se cuestiona la noción de campo por considerarla un pobre recurso para indagar en “las tendencias de una modernidad secular en la cual la producción y la circulación de los bienes simbólico - religiosos escapa, cada vez más, a la regulación de las instituciones” (Hervieu-Léger, 2005, p.185). Por otro lado, el análisis institucional permite escapar a esta dicotomía al dar cuenta de cómo las instituciones “son potencialmente contradictorias y por tanto ponen múltiples lógicas a disposición de los individuos y de las organizaciones. Los individuos y las organizaciones transforman las relaciones institucionales de la sociedad al aprovechar estas contradicciones.” (Friedlan & Alford, 1999, p.294). En este sentido, se torna posible dar cuenta de la distribución desigual de recursos de autoridad dentro de espacios de identificación, pero también de cómo los sentidos proyectados desde esas instancias de autoridad habilitan, por su contradicción, formas inestables de identificación. Dentro de un espacio de identificación como puede ser un grupo religioso, la categoría con la cual los actores se identifican puede estar revestida de múltiples significados, si bien la multiplicidad no es sinónimo de infinitud. Esa multiplicidad no supone, necesariamente, un conflicto entre sectores diferenciados que proyectan sentidos divergentes respecto a la categoría de identificación, como puede ocurrir entre organizaciones rivales en el espacio social judío. Si bien este proceso es empíricamente observable, expresa *una forma posible* de multiplicidad, que no necesariamente conduce a la ambigüedad en la identificación con la categoría, ya que cada actor puede asumir la definición de la categoría que proponga

cada organización. Ilustraremos esto con un ejemplo. La categoría judío ha sido revestida de diversos significados. Esta diversidad se ha expresado en organizaciones y discursos que pretenden delimitar fronteras entre una versión de la categoría y otras versiones. Así, la ortodoxia sería una versión de la categoría judío, diferenciada de otras versiones. Dentro mismo de la ortodoxia, existen diferentes corrientes entre las cuales se levantan fronteras construidas a través de un conjunto de prácticas que van desde las formas de vestir, alimentarse o rezar, hasta la identificación con determinadas visiones del mundo. *Jabad Lubavitch* es una corriente del judaísmo ortodoxo que reproduce su distinción respecto a otras ramas del judaísmo en función de los textos sagrados de referencia, los liderazgos reconocidos, las formas de vestir, determinadas prácticas como la consulta a las cartas del *Rebe*, etc., pero también en función de la existencia de organizaciones que llevan el nombre de *Jabad*. Dentro de *Jabad*, no obstante, las formas de identificarse con la categoría *lubavitcher* son diversas. Esa diversidad puede conducir a la formación de sub-organizaciones que recrean sub-categorías de identificación. Este es el caso de la división entre mesianistas y no mesianistas. En efecto, tras el fallecimiento de Schneerson en 1994, la divergencia en torno al modo de comprender su desaparición física en relación a la naturaleza mesiánica de dicho acontecimiento, produjo una división en la sección estadounidense de *Jabad*. Un sector pasó a definirse como mesianista, construyendo así una nueva categoría y produciendo elevados grados de grupalidad en torno a la misma. Este sector se diferenció de otro sector, cuyos adherentes interpretaban el acontecimiento de manera diferente (Dein, 2001, Krael- Tovi & Bilu, 2008). En este sentido, una divergencia tuvo el peso suficiente como para delimitar categorías y sub-grupos. Pero no siempre ocurre de esta manera. Las dimensiones de identificación abordadas en este trabajo no producen categorías con ese grado de fronterización y grupalidad. En este sentido, nuestro trabajo no se enfoca en analizar como la multiplicidad de significados atribuidos a una categoría produce sub-categorías que se traducen en estructuras organizacionales, sino en cómo la multiplicidad, y las consiguientes ambigüedades en la identificación con la categoría, derivan del entramado discursivo compartido por los actores en el interior de una misma organización. En efecto, el término “entramado” da cuenta de un conjunto de cosas diferentes que, al relacionarse, forman un todo. Ese todo, que aquí podemos identificar con la categoría *lubavitcher*, está formado por el atravesamiento de “cosas diferentes” que pueden funcionar como vectores que conducen a la experiencia por determinadas direcciones. Dichos vectores se complementan entre sí, pero a la vez entran en tensión. Precisamente, esa ten-

sión habilita la ambigüedad en el proceso de identificación. Esa ambigüedad no tiene que ver, necesariamente, con la falta de anclajes comunitarios, con la distancia respecto a una estructura de plausibilidad. Los actores insertos en estas estructuras no escapan a la ambigüedad, ya que desde la misma estructura se proyectan variadas definiciones de las categorías de identificación. No se trata de que un mayor compromiso con la “comunidad” religiosa ahuyente el fantasma de la ambigüedad, que los supuestos actores nucleares experimenten menos ambigüedad que los periféricos. Ser un *lubavitcher* puede significar, en algunos momentos, experimentar la sensación de no serlo.

Las categorías de núcleo y periferia conllevan su potencial *ontologización*. Esto se observa cuando se pretende distinguir a los actores nucleares de los periféricos en función de un conjunto de variables predeterminadas. Se supone que cuando menos comparta ciertos postulados institucionales, el actor se ubica en una periferia más lejana. Lo mismo ocurre al definir espacios organizacionales como periféricos o nucleares en función de su posicionamiento respecto a una instancia a la que se define como “la institución”. Creo que esta taxonomía puede ser válida, pero al inicio del trabajo. Permite un recorte y una clasificación preliminar del objeto de estudio. Desde la mirada procesual, más que concebir lo nuclear y lo periférico como propiedades del actor, nos posicionamos en la observación de como el actor se nucleariza y se *periferiza*, se posiciona y es posicionado desde la mirada de los demás.

Análisis del caso

Por momentos no me siento un *lubavitcher*. No sé, me siento re identificado con la idea y con lo poco que estudio y lo poco que sé. Pero bueno, siento que me falta mucho para ser un *lubavitcher*, para estar metido en todos los *inionim* [temas], en todos los temas como tendría que estarlo. Como ideal sí, me encantaría ser un *lubavitcher* [...] No por un tema exterior que “uy, soy un *lubavitcher*”, sino que me gustaría ser lo que para mí es un *lubavitcher*, ir como un *lubavitcher*, vivir con *jasidut* y yo qué sé, poder estar imbuido tanto en la Torá profunda y en todo y no darle tanto espacio al mundo [...] Hoy muy pocos viven siendo *lubavitchers*. Te vuelvo a decir, no de acuerdo a la parte exterior, porque de la parte exterior vos hacés un censo, un análisis de las personas, y hay cientos de personas que tienen sombrero, barba larga, usan capota en *shabat* [día sagrado]. Pero bueno, digo ¿qué tiene que ver todo eso

con lo que son ellos? Vos me preguntás si me gustaría ser *lubavitcher*. Sí, el ideal mío es que si algún día tengo barba, sombrero y capota, que yo tenga que ver con eso, que me sienta eso como para tenerlo. (Entrevista realizada en 2008).

Este testimonio da cuenta de cómo el proceso de identificación supone un posicionamiento respecto a diversas lógicas. Lo que, desde las categorías del actor, es denominado como “la parte exterior”, refiere a un conjunto de marcadores cuya reproducción delimita una frontera entre el interior y el exterior del grupo religioso. Los adeptos a *Jabad* tienden a proyectar una fachada corporal distintiva. Los hombres visten de negro y blanco, se dejan la barba larga (mientras que en otros sectores ortodoxos la barba larga es un signo de autoidentidad reservado a los rabinos) y usan un sombrero cuya fisonomía difiere de otros sombreros usados por otros judíos ortodoxos. Esta dimensión exterior se tensiona con una dimensión interior y profunda: “¿qué tiene que ver todo eso [la fachada corporal] con lo que son ellos?”

Observando a nuestro informante, podríamos definirlo, en principio, como un núcleo duro. Su corporeidad reproduce los signos que caracterizan a los miembros de la comunidad, envía a sus hijos a la escuela de *Jabad*, asiste todos los días a realizar sus plegarias y a dedicar algunas horas del día al estudio de los textos sagrados, posee simbología del grupo en su hogar, como fotografías del *Rebe*, y si le realizáramos una encuesta, probablemente sus respuestas reflejarían un alto grado de acuerdo con ciertos postulados que definen el universo de sentido del grupo. Sin embargo, la ambigüedad expresada en su testimonio nos lleva a cuestionar el porqué de esa clasificación cuando él mismo afirma no sentirse, por momentos, un *lubavitcher*. No se trata aquí de un *no afiliado*, categoría con pretensión de imponerse en el marco de los estudios judíos (Rein, 2011). Por el contrario, su relación con la comunidad y el entramado organizacional *jabadiano* es estrecha. No obstante, esa inmersión en una estructura de plausibilidad no desemboca en una certeza acerca de su “identidad”, sino que se corresponde con la construcción de una experiencia de la ambigüedad que, como él mismo dice, es difícil de explicar.

Lo que me molesta es que la sociedad invente paradigmas e imponga prototipos “correspondientes” a lo que es ser religioso. Yo quisiera ponerme un jogging y salir a correr alrededor de un parque, lo que según la Torá está perfectamente bien, pero la gente dejaría de respetarme como “rabino” por falta de apariencia exterior, y en un caso extremo de perder *kavod* [honor], eso po-

dría hasta llevarme a perder el puesto de trabajo (Trabajo de campo, 2008. El rabino solicitó, al serle presentado este fragmento, que se colocaran comillas en las palabras que así aparecen).

Este testimonio retoma la tensión entre la fachada corporal y la interioridad. No reproducir esa fachada no supone, desde la mirada del actor, alejarse del marco de referencia que delimita la “identidad”, en este caso, la *Torá*. Pero se incluye una tercera dimensión: el puesto de trabajo. Quien nos habla es un rabino de *Jabad*, un miembro de la organización que ocupa un puesto del cual, se supone, se desprenden un conjunto de obligaciones, entre las cuales está la proyección de la corporeidad.

La fachada corporal forma parte de una dimensión que incluye, entre un conjunto amplio de referentes, a los hábitos alimenticios, las prácticas y rituales propiamente religiosos, así como la lengua y las expresiones del lenguaje. Una de las acepciones del término “cultura” reenvía a estos referentes, los cuales pueden articular proyectos comunitarios en la medida en que su reproducción suponga la identificación con una categoría y la inserción del actor en el interior de un grupo humano que actualice la evidencia de dicha categoría. La dimensión comunitario- cultural, en tanto categoría del investigador, apunta a dar cuenta del lugar que estos referentes ocupan en el modo que los actores tienen de imaginarse como parte del mundo *jabadiano* y de reproducir la *lubavitchidad*.

Recurrir al término “cultura” para dar cuenta de una dimensión particular de la experiencia de identificación resulta una operación conceptual discutible desde el momento en que toda acción comporta la recreación de significados. Las prácticas organizacionales, que aquí concebimos como una dimensión aparte, están atravesadas por significados, por lo que serían prácticas culturales. En este sentido, lo cultural abarca el conjunto de las tres dimensiones de identificación que mencionaremos en este trabajo. Por consiguiente, cabe aclarar que, al designar una dimensión particular, el término cultura asume un sentido restringido.

El otro término que designa a la dimensión, el de comunidad, posee una amplia trayectoria en las ciencias sociales que no podemos abordar aquí. Nuestra perspectiva concibe a la comunidad como un proyecto, partiendo de la distinción entre comunidad imaginada y comunidad realmente existe, donde la segunda pretende constituirse en la encarnación de la primera (Bauman, 2003). En este sentido, la comunidad es un proyecto que se torna posible cuando el

modelo comunitario deja de ser el modelo predominante de organización de las relaciones humanas. La comunidad como proyecto supone la reproducción de referentes que permitan distinguir a los de adentro de los de afuera, articulándose así a lo cultural.

En el caso de *Jabad Lubavitch*, la pertenencia a la comunidad se define por reconocer la autoridad de un conjunto de referentes culturales. Ciertamente, no se trata de concebir a estos elementos como partes de un bloque homogéneo e invariable. Por ejemplo, el dominio del idish se ha ido perdiendo en las nuevas generaciones de *lubavitchers*. Elementos que hoy día parecen determinantes en la definición de un actor como perteneciente a la comunidad, pueden no serlo en el futuro. A la vez, no todos los miembros de *Jabad Lubavitch* realizan las mismas prácticas o las definen de la misma manera. Por ejemplo, la consulta de cartas del *Rebe* no es realizada por todos los miembros que denominaríamos nucleares de la misma manera ni es revestida del mismo sentido. Sin embargo, en un determinado momento del tiempo, ciertos referentes poseen mayor capacidad de resistencia que otros. Reproducir la fachada corporal funciona como vector de nuclearización. No respetar ciertos hábitos alimenticios funciona como vector de periferización.

Cabe aquí tomar en consideración la posibilidad de diferenciar la dimensión comunitaria de la cultural. Esta distinción entre cultura y comunidad resulta pertinente ya que, de hecho, hay personas que consumen referentes culturales sin reivindicar una adhesión a una comunidad. Esta distinción se sostiene en el hecho de que la comunidad supone un agrupamiento de personas que comparten una categoría de identificación. Sin embargo, las fronteras culturales y las identitarias no son coincidentes (Grimson, 2011). Es posible que una persona consuma comida kosher sin que ello implique su identificación con el judaísmo, o que interprete música jasídica sin identificarse con la categoría de judío jasídico. Del mismo modo, es posible leer libros del *Rebe* de *Lubavitch* sin imaginarse como parte de la comunidad de *lubavitchers*.

Frente a estas reservas, conviene hacer dos aclaraciones. En primer lugar, nuestro análisis se origina en un recorte comunitario, no en la presencia de referentes culturales en el espacio social. En efecto, podríamos analizar la disponibilidad de estos referentes para ser consumidos por actores que no experimentan una pertenencia comunitaria. Incluso pueden ser apropiados renegando de las comunidades a las que reenvían. Pero nuestro punto de observación no está puesto en cómo las personas se apropian de bienes culturales, sino en cómo estos consumos se encuentran en la base de la identificación con

una determinada categoría. En la medida en que nuestro análisis esté puesto en la reapropiación de categorías para construir grupalidad, la dimensión cultural estará implicada en la reproducción de lo comunitario. En la medida en que nos aproximemos a prácticas periferizantes, se irán desdibujando la relación entre comunidad y cultura.

En segundo lugar, el concepto de periferización, a diferencia del de no afiliado, nos permite indagar en las prácticas sin necesidad de adherir a una perspectiva dicotómica entre pertenecer y no pertenecer, estar y no estar. La lectura de un libro del *Rebe* supone, desde esta perspectiva, una relación con *Jabad Lubavitch*. Supone posicionarse, aunque sea de manera contingente, en un lugar periférico dentro del espacio de reproducción de la *lubavitchidad*. No se trata solo de una diferencia de términos. Pensar la práctica como periférica implica tomar como relevantes, en la investigación, la existencia de estructuras organizaciones que hacen que ciertos referentes se encuentren disponibles para ser consumidos desde la periferia. No se focaliza en el sujeto para negar las organizaciones o lo que, desde el concepto de “no afiliado”, se define como “instituciones”. El concepto de no afiliado puede conducir a interesarse en cómo un judío no vinculado a las instituciones enciende, no obstante, las velas de Jánuca. Pero posee poca potencialidad para analizar cómo las bendiciones de encendido de las velas son leídas a través de un folleto de *Jabad Lubavitch*, que alguien tuvo que producir y difundir y que llegó a las manos de nuestro judío desinteresado de las “instituciones” por alguna intermediación.

La problemática laboral a la que hace referencia el segundo testimonio reenvía a lo que hemos denominado como dimensión organizacional. *Jabad Lubavitch* es una organización donde la autoridad se ejerce de manera piramidal. En la punta de la pirámide se encuentra el cargo de director general. Debajo de él hay un conjunto de rabinos y emisarios, así como las esposas de estos, que cumplen diferentes funciones. Algunos de ellos administran sedes y tienen otros rabinos y emisarios a cargo. El director general es el que toma las decisiones finales¹. Lo que importa aquí no es describir en detalle este entramado, sino analizar cómo ciertos actores habitan el espacio *jabadiano* desde su dimensión organizacional, lo que implica relacionarse con otros actores en términos laborales o de autoridad, siendo el dinero uno de los mediadores principales de estas relaciones.

En cuanto a los conceptos de núcleo y periferia, entendemos por nuclearización el movimiento del actor hacia espacios de mayor jerarquía o de acceso a mayor información. A la vez, podemos indagar en cómo la pertenencia a la

organización se torna un vector de nuclearización respecto a otras dimensiones, ya que la imposición laboral de “vestir el uniforme” comporta la proyección de los referentes culturales nucleares. Las posiciones definidas desde la organización tienden a ser estables y fácilmente reconocibles, por lo que el grado de ambigüedad respecto a si se ocupa una posición nuclear o periférica, es bajo.

Un actor puede experimentar la *lubavitchidad* bajo la dimensión comunitario- cultural sin hacerlo bajo la organizacional, ya que puede reproducir los referentes culturales sin ser empleado de la organización. Pero los referentes culturales pueden ser experimentados como coactivos cuando el actor se encuentra vinculado a la organización. Esto ocurre porque, desde el punto de vista organizacional, dejarse la barba crecida no da cuenta solamente del cumplimiento de una reglamentación religiosa que ancla al sujeto a una comunidad de fieles, sino que es parte de una suerte de uniforme que el actor utiliza para representar a la organización en el interior de la cual cumple tareas laborales.

Finalmente, el aspecto de interioridad es parte de lo que hemos denominado como dimensión espiritual, desde la cual la noción de autenticidad organiza la experiencia de identificación con la categoría *lubavitcher*. El actor se define, o no, como un *auténtico lubavitcher*, y es definido de tal forma desde la mirada externa. Cada espacio social de recreación y actualización de categorías define los criterios de autenticidad, pero todos ellos tienen en común la relación del actor con algo que es reconocido como superior, sea Dios, la nación, el honor, la revolución, la ética de rechazo a la comercialización o la camiseta de un equipo de fútbol. Dentro de los espacios de identificación se considera que hay “auténticos” *lubavitchers* del mismo modo que hay auténticos comunistas, nacionalistas o rockeros. El asceta o el mártir son figuras que expresan la conexión con lo superior. A la vez, estas figuras se actualizan en el acto de memoria que consiste en recordar a quienes han sabido encarnarlas, o quienes las encarnan en la actualidad, como los curas mártires, los militantes políticos asesinados o los artistas que no se dejaron corromper por “el sistema”. Estas figuras no nos interesan en sí mismas, sino en cómo son clasificadas por el actor al identificarse con una categoría.

A diferencia del concepto de carisma, el de autenticidad nos permite indagar en cómo el actor puede experimentar la encarnación de ese atributo, aunque sea de manera fugaz². La noción weberiana de carisma nos conduce a analizar los procesos intersubjetivos por el cual una figura es revestida de atri-

butos carismáticos por sus seguidores. Si bien la figura carismática responde a los atributos de autenticidad y conexión con la esfera superior, es decir, sagrada, esa noción no nos permite indagar en los procesos por los cuales cualquier actor puede, bajo determinadas circunstancias, experimentar una nuclearización espiritual.

En el caso de *Jabad Lubavitch*, la identificación bajo la dimensión espiritual se realiza mediante una serie de temas y motivos referidos a la permanente autoperfección del individuo, la ascesis (*itzkafia*) y la anulación del Yo, es decir, de los deseos personales, a lo sagrado. Los *lubavitchers* consideran que determinados individuos encarnan en mayor grado que otros estos atributos. No obstante, los procesos de identificación suponen la experiencia, momentánea y fugaz, de encarnación de esos atributos. En las situaciones cotidianas de interacción, es posible que algunas veces hagamos cosas que sean percibidas, por los demás y por nosotros mismos, como actualizaciones del atributo de autenticidad. Los procesos de identificación incluyen estos momentos. El hecho de que no desemboquen en identidades carismáticas no es razón para desdeñarlos. Realizar una determinada acción o, en muchos casos, abstenerse de determinado curso de acción, puede implicar una nuclearización del actor bajo la dimensión espiritual, sea porque él mismo siente que ha encarnado el atributo de autenticidad, sea porque los demás le transmiten ese reconocimiento. Esa manifestación de reconocimiento no significa la constitución de una figura carismática, pero sí permite al receptor experimentar una armonía entre sí mismo y la realidad superior mediante el trato que le propinan los otros significativos.

En definitiva, podemos analizar la identificación con una categoría como un proceso intersubjetivo de permanentes posicionamientos en función de racionalidades que responden a distintas dimensiones de identificación. Las consideraciones vertidas aquí nos permiten, entonces, diseccionar el fragmento de entrevista con el cual iniciamos estas reflexiones.

Por momentos no me siento un lubavitcher. No sé, me siento re identificado con la idea y con lo poco que estudio y lo poco que sé. Pero bueno, siento que me falta mucho para ser un lubavitcher, para estar metido en todos los inionim, en todos los temas como tendría que estarlo [La identificación no es un estado fijo, sino un proceso que implica la visualización de la relación entre sí mismo y un deber ser. Si el actor se define como alejado de ese deber ser, ¿por qué lo definimos como nuclear?]

Como ideal sí, me encantaría ser un lubavitcher. [...] No por un tema ex-

terior que “huy, soy un lubavitcher”, sino que me gustaría ser lo que para mí es un lubavitcher, ir como un lubavitcher, vivir con jasidut y yo qué sé, poder estar imbuido tanto en la Torá profunda y en todo y no darle tanto espacio al mundo. [Aquí se observan los criterios de definición de la dimensión espiritual, que varían de acuerdo al grupo en cuestión]

Hoy muy pocos viven siendo lubavitchers. [Desde la racionalidad de la dimensión espiritual, la comunidad de los auténticos es limitada y no debería confundirse con la comunidad realmente existente, reproducida a través de la proyección de referentes culturales]

Te vuelvo a decir, no de acuerdo a la parte exterior [La dimensión comunitario- cultural se define a sí misma a través de la reproducción de diacríticos visibles. La dimensión espiritual desconfía de lo visible y le adjudica una cuota de capacidad de engaño], *porque de la parte exterior vos hacés un censo, un análisis de las personas, y hay cientos de personas que tienen sombrero, barba larga, usan capota en shabat* [La encuesta puede definir un núcleo duro, pero solo si acepta la racionalidad comunitario- cultural como la racionalidad central, desdeñando el componente espiritual de la experiencia de identificación].

Pero bueno, digo ¿qué tiene que ver todo eso con lo que son ellos? [La dimensión comunitario- cultural no define criterios de autenticidad, sino que estos se encuentran en un nivel más profundo de relación con la *lubavitchidad*]

Vos me preguntás si me gustaría ser lubavitcher. Sí, el ideal mío es que si algún día tengo barba, sombrero y capota, que yo tenga que ver con eso, que me sienta eso como para tenerlo. [Es decir, ser un *lubavitcher* auténtico más allá de la nuclearización bajo la dimensión comunitario-cultural].

El actor se identifica con la categoría *lubavitcher* posicionándose en el cruce de las racionalidades de las dimensiones de identificación. Este cruce es el espacio en el que aquello que define a un actor como nuclear o periférico se torna relativo, inestable y sospechoso, donde aquello que nucleariza contiene la potencialidad de periferizar. En este cruce, el actor otorga significado a las situaciones que experimenta, clasifica lo que escucha, lo que ve, lo que hacen los demás. Como el espacio de la construcción de la intersubjetividad es un cruce

de racionalidades disímiles, se vuelven factibles las tensiones entre las definiciones. Sin embargo, estas tensiones se producen dentro de categorías de comprensión compartidas, ya que los actores que intervienen en estos procesos reconocen las racionalidades propias de cada dimensión.

La identificación se realiza en un delicado juego de equilibrios, donde un excesivo grado de racionalidad X podría significar una excesiva falta de racionalidad Y. Por ejemplo, desde la dimensión organizacional, cierta medida de éxito económico permite al actor mantener su posicionamiento como parte de la organización. Un *lubavitcher* que administra una de las sedes del movimiento debe lograr que la misma crezca y se reproduzca. Para ello, precisa conseguir donantes que le aseguren un flujo constante de dinero. Pero poner demasiado énfasis en ese objetivo puede desviar al *lubavitcher* de otros deberes, del mismo modo que un rápido éxito económico puede generar sospechas entre otros miembros del movimiento. A la vez, la construcción, por parte del *lubavitcher*, de una narración anclada en la dimensión organizacional puede ser leída con desconfianza por alguien cuya escucha se configura, en mayor medida, desde la dimensión espiritual. Un ex *lubavitcher* relata una situación que nos permite indagar en las formas en que las dimensiones se articulan y tensionan.

En algún momento dije que teníamos un *rebe* oriental con seguidores occidentales [...] Estar en una convención de rabinos, acá, hace unos meses, y que uno cuente un caso, que estaba en vísperas de *Rosh ha shaná*, muy atareado, y viene una persona que él no conoce, le pide una cita, y él dice que sí, que espere [...] pero él no tenía tiempo para atenderlo, era víspera de *Rosh ha shaná*, tenía mucho trabajo. Pero al final lo atiende. Esta persona le dice que [...] tiene a la madre internada y que está en esa zona. Entonces le pide si la puede ir a visitar y ocuparse, mandar a alguien. Y él le dice que sí, aunque era víspera de *Rosh ha shaná*, los últimos días, muy atareado. Le pide, creo que a la esposa, que vaya, o él mismo pasa. Y justo, en ese momento, él estaba con la madre de este hombre. Y después viene el hombre, ya agradeciéndole, y sabiendo que se va a seguir ocupando, y le da una donación de un cheque de mil dólares y le dice que le va a seguir mandando. Entonces lo cuenta y la broma es, bueno, “atendamos a la gente a ver cuánto, por dónde saca la liebre y cuánta plata”. Yo entiendo que los rabinos tiene que autofinanciarse, salir a buscar dinero para ayudar a la gente y hacer actividades para la gente desde lo material. Ellos tienen que vivir, edu-

car a los hijos, yo entiendo todo. Pero yo, viéndolo desde afuera, digo [...] ¿Qué quiere contar el rabino cuando está contando este caso? Yo, lo que leo, a primera vista, es “ayuden a todos porque uno no sabe por dónde puede venir la ayuda [la donación económica]”. ¿Sabés lo que estaría bueno?, que venga uno y cuente que vio a un tipo que pidió que visiten a la madre, y que la madre lo vio a él y se emocionó y murió contenta porque se acordó de su infancia en Europa, y el tipo se fue y le agradeció. Eso está bueno, ¿no?, porque visitar a los enfermos es una *mitzvá*. Pero a mí no me estás contando qué pasó judaicamente con todo esto. Me estás contando que te ganaste una luca. ¿Y para qué me lo contás? (Entrevista realizada en febrero de 2006)

El relato de nuestro informante podría consensar la siguiente pregunta: ¿cuáles son los motivos legítimos del universo discursivo en el interior del cual la comunidad recrea su experiencia de sí misma? ¿Qué componentes tienen los relatos mediante los cuales la comunidad se define y define el modelo identitario que proyecta sobre sus miembros? El relato de nuestro informante expresa, en tono de denuncia, una percepción de un universo discursivo donde se atraviesan una serie de motivos que responden a diferentes racionalidades. El motivo del éxito económico, mediante el cual se narra cómo un rabino se conecta con una fuente de financiamiento, se distingue del de la acción religiosa desinteresada que narra cómo el actor se conecta con una fuerza superior [“no me estás contando qué pasó judaicamente”]. En la percepción del informante, la racionalidad económica parece haber eclipsado la racionalidad espiritual. En la percepción del informante, el hecho mismo de narrar esta anécdota aleja, al narrador, de su identificación espiritual con la *lubavitchidad*. Que este relato sea factible en una convención de emisarios, daría cuenta de un corrimiento hacia la dimensión organizacional por parte de *Jabad* como un todo y de una pérdida de la esencia espiritual.

El problema de la autoridad.

¿Para qué está uno en la *ieshivá*? ¿Para pertenecer a un grupo de gente *cool*? ¿De qué sirve estar en el espacio de la *ieshivá* si uno no pertenece al *Rebe*, si sigue preocupado por sus necesidades y deseos? No es cuestión de estar en la *ieshivá* y vestirse como *bojer* [estudiante de religión]. Eso no hace al cambio de la persona (Observación de campo, 2008).

Así se expresaba un rabino frente a un grupo de jóvenes que recientemente habían iniciado su proceso de inserción en la comunidad *jabadiana*. Lo que podemos observar es cómo, desde esa instancia de autoridad, los referentes culturales (la vestimenta), cuyo uso es exigido por la misma instancia de autoridad, es relativizado desde una racionalidad que define la autenticidad desde las transformaciones internas de la persona. No se trata aquí del discurso del profeta contra la institución, sino que desde el mismo núcleo de autoridad religiosa se proyecta un discurso que crea la potencialidad de un conflicto. Las relaciones entre la interioridad y la exterioridad, dentro de *Jabad*, son complejas. En algunos casos, los rabinos intentan que los recién llegados no adopten las vestimentas *jabadianas* inmediatamente, a fin de que no expresen, desde lo exterior, lo que ni siquiera han comenzado a ser desde lo interior. Por otro lado, he podido escuchar una interpretación respecto a las relaciones entre lo exterior y lo interior según la cual las personas podían convertirse en aquello que mostraban exteriormente. En este sentido, vestirse como un *josid* ayudaba a que la persona se convirtiera en uno. Las formas de concebir las relaciones entre lo exterior y lo interior son variadas, de ahí la potencialidad de la tensión entre lo cultural y lo espiritual. Un caso de tensión se dio cuando dos estudiantes de la *ieshivá* propusieron recortarse la barba. Su argumento era que el dejarse crecer la barba no expresaba cambios interiores, sino un acomodamiento a los criterios comunitario- culturales. Aquello que marcaba la nuclearización desde la dimensión comunitario- cultural, pasaba a ser interpretado, por los actores, como un elemento periferizante desde la dimensión espiritual. Sentían que se dejaban la barba larga por conformismo respecto a ciertas reglas impuestas desde la comunidad. Afirmaban sentir temor ante el corrimiento hacia un tradicionalismo desgajado de la experiencia de una autenticidad religiosa. Más que dejarse la barba como resultado de la anulación del Yo a la divinidad, lo estarían haciendo para ser aceptados en la comunidad. Más que una resistencia a una autoridad religiosa, el argumento recuperaba la racionalidad propia de la dimensión espiritual, proyectada a través del discurso de la misma autoridad que reaccionó con fuerza ante la insinuación de periferización desde la dimensión comunitario- cultural.

Dentro de *Jabad*, las relaciones de autoridad religiosa son escenificadas en las relaciones entre rabinos y estudiantes a través de la distribución de la palabra en determinados contextos de interacción y del reconocimiento de la posesión y desposesión de saberes. Pero esa autoridad no es la articuladora de un discurso monolítico frente al cual a los actores les queda la posibilidad de ad-

herir o revelarse. El mismo discurso que proyectan esos actores que detentan posiciones de autoridad es, potencialmente, contradictorio. Está atravesado por diversas lógicas y racionalidades que pueden mantenerse en un delicado equilibrio, pero que son potencialmente disruptivas. Esas disrupciones no necesariamente suponen un corrimiento respecto al reconocimiento de la autoridad religiosa, sino que se sustentan en la adhesión a racionalidades proyectadas desde el discurso de autoridad.

La espacialidad jabadiana

Los conceptos de núcleo y periferia han sido utilizados en el análisis de la constitución de espacialidades. Para una investigación acerca de la recreación de una categoría de identificación dentro de un espacio que podríamos considerar como organizacional o comunitario, estos conceptos nos permitirían, en una primera instancia, distinguir regiones en función del grado de proximidad con el núcleo. Los estudios en sociología de la religión tienden a concebir al núcleo sea como el espacio donde se condensan los capitales que hacen a la reproducción de la estructura burocrática, sea como el espacio de condensación de los referentes que reenvían al universo religioso en cuestión.

En nuestra investigación, realizamos una clasificación provisoria de las regiones en función de la proyección de referentes que reenvían a la dimensión comunitario- cultural. De este modo, podíamos observar escenarios que se ubicaban en una región e en otra. La investigación fue de la periferia al núcleo. Comenzamos analizando cómo se reproducía un espacio de relaciones entre *lubavitchers* y jóvenes judíos que no se identificaban con esa categoría ni, a diferencia del testimonio citado al comienzo, pretendían hacerlo. Las relaciones se enmarcaban en un programa de educación judía no formal denominado *Morashá Universitarios*, que consistía en el dictado de clases de religión dos días a la semana, a lo que se sumaban una serie de actividades extras. Los asistentes eran jóvenes que, desde las categorías *jabadianas*, no podían definirse como ortodoxos y a los cuales, se consideraba, les faltaba educación judaica. A los fines de asegurar la presencia en las clases, a los jóvenes se les otorgaba un estipendio mensual³.

El segundo espacio observado fueron el escenario de relaciones entre *lubavitchers* y hombres (el espacio no implicaba a las mujeres) que no se definían como *lubavitchers*, pero asistían a realizar las plegarias matutinas durante la semana. Tras la plegaria, se les ofrecía un desayuno junto a un rabino que ofre-

cía unas breves palabras relacionadas con alguna temática religiosa.

Entre el primer y segundo espacio, observamos una proyección diferente de la perifeidad. En el primer caso, los *lubavitchers* aceptaban proyecciones de referentes que reenviaban a la periferia, como la presencia conjunta de varones y mujeres y el uso de pantalones en las segundas. No se realizaban plegarias ni se cumplía con el precepto de colocación de *tefilín*. El segundo caso proyectaba un mayor grado de nuclearidad, al actualizar la división entre varones y mujeres y llevar a cabo las plegarias. A la vez, en el segundo caso, no había estipendio económico.

La importancia del estipendio radica en que es un recurso de proyección de perifeidad. No podemos decir que quienes lo reciben tienen menos interés en lo religioso que quienes no. Pero sí podemos afirmar que el hecho de recibirlo habilita una puerta hacia la periferia. Esto significa que los actores podían, por ejemplo, en una conversación, decir que iban a *Jabad* por el dinero que recibían. De este modo, proyectaban una imagen de sí que consideraban válida frente al interlocutor de la situación de interacción. En este sentido, no se deberían confundir a las regiones con los actores. Que una región sea más periférica no significa que los actores que la habitan lo sean, sino que la región debe ser analizada en sí misma en tanto proveedora de recursos de nuclearización y periferización aceptados por quienes intervienen en las situaciones de interacción que se llevan a cabo dentro de ellas.

El tercer espacio es la *ieshivá*, donde se reunían a estudiar y realizar las plegarias un conjunto de actores que reproducían en mayor grado ciertos referentes nuclearizantes. La mayor parte vestía los atuendos que definían al *lubavitcher*, cosa que quienes participaban del segundo espacio no hacían. El tiempo dedicado al estudio en la *ieshivá* era mayor, así como la exigencia, en cuanto a cumplimiento de preceptos e instrucción religiosa, que los rabinos depositaban en los actores.

Cada espacio comporta un conjunto de referentes nuclearizantes y periferizantes que se espera que sean proyectados por los actores. Lo que haría que un espacio sea más periférico que otro es el umbral de perifeidad aceptado, vinculado a la definición de la situación (Goffman, 1997) propuesta por los actores. Esta aceptación comporta un acuerdo entre actores, lo que no evita que se produzcan tensiones o situaciones disruptivas, en especial cuando una parte pretende definir esos umbrales. Una situación de este tipo tuvo lugar cuando, en los cursos Morashá Universitarios, los *lubavitchers* decidieron dividir a va-

rones y mujeres en aulas diferentes, nuclearizando el espacio en términos de la dimensión comunitario- cultural y generando la protesta de los jóvenes. En este sentido, el investigador puede analizar cómo estos umbrales se van redefiniendo. Del mismo modo, puede analizar cómo los actores definen sus posicionamientos al clasificar las regiones a las que no pertenecen. A modo de ejemplo, mencionaremos el caso del *farbrenguen*. El *farbrenguen* es una reunión de adeptos al jasidismo, una reunión comunitaria. Los miembros de la *ieshivá* solían participar en estas reuniones que comprendían un conjunto de rituales como la ingesta de alcohol y la entonación de melodías jasídicas (*nigunim*). A la vez, *Jabad* organizaba *farbrenguens* destinado al público no ortodoxo. Para un miembro de la *ieshivá*, los segundos no eran “verdaderos” *farbrenguens*. En términos goffmanianos, podían ser percibidos como modalizaciones (Goffman, 1991) del *farbrenguen* original, donde los elementos constitutivos del mismo se proyectaban de manera periferizante. Por ejemplo, el rabino daba discursos con un micrófono parado frente a un escenario y se lo aplaudía al finalizar, mientras que, en el *farbrenguen* “original”, el rabino se sienta alrededor de la mesa junto a los participantes y no se lo aplaude, ya que “un *josid* no va en busca de honores”. En este sentido, el aplauso es irracional desde la dimensión espiritual, pero es parte del *farbrenguen* que la organización ofrece al “público en general”. El aplauso forma parte de la interacción entre la organización y el público, y es aceptado como referente legítimamente proyectado en esa situación⁴.

La clasificación de las regiones en función de la dimensión comunitario-cultural nos aporta una idea limitada de la espacialidad *jabadiana*. Al tomar en cuenta la dimensión espiritual, dicha espacialidad se torna más compleja. Desde la dimensión espiritual, la identificación con la *lubavitchidad* supone la expresión de los atributos del emisario que lleva a cabo la misión de difundir el judaísmo. La figura del emisario condensa los atributos de un *auténtico lubavitcher*. Esta figura está vinculada a una particular manera de concebir el territorio, donde la lejanía respecto a los centros de vida religiosa le da a la misión un tono especial. Cuanto más lejos, mejor. La lejanía respecto a esos centros hace que la reproducción de la vida religiosa sea más difícil. A la vez, en muchos casos comporta un alejamiento de la familia y los amigos. Se supone que implica un mayor grado de sacrificio, una entrega mayor a la causa de difusión del judaísmo entre los judíos no ortodoxos. Frente a esta imagen del territorio no ortodoxo, el territorio en el interior del cual se reproduce la vida religiosa es percibido, muchas veces, como causa de “aburguesamiento”. La si-

guiente situación da cuenta de esta cuestión. Nos encontramos en la región de la *ieshivá*. Un *lubavitcher* anuncia que se hará cargo de una sede de *Jabad* en el conurbano bonaerense. Comenta que ha viajado en tren hacia el lugar, y que es “el único sombrero” que viaja, dando a entender que su fachada religiosa lo define como una figura diferente y que se ha alejado de las regiones de expresión de la *lubavitchidad*. Otro *lubavitcher* expresa su alegría. Considera que alejarse del núcleo de la comunidad evitará el aburguesamiento que amenaza con minar los fundamentos de *Jabad* centrados en el imperativo misionero. Denuncia a quienes viven sumergidos en la región de la comunidad, preocupados por detalles insignificantes como el modo correcto de usar el sombrero, mientras afuera está lleno de judíos en peligro de asimilarse. Esta situación muestra cómo lo que, desde la dimensión comunitario- cultural puede ser definido como una región periférica, desde la dimensión espiritual se concibe como la posibilidad de realización de la *lubavitchidad* auténtica. A la vez, el celo en la reproducción de los diacríticos culturales, como el uso del sombrero, son percibidos como si constituyeran una *periferización* respecto a la dimensión espiritual. Otro ejemplo lo aporta la organización de las cenas de *Pesaj* en el marco del programa *Morashá Universitarios*. Al igual que en el caso del *farbrenguen*, las cenas de *Pésaj* pueden ser analizadas en función de la relación entre un modelo de celebración centrado en los hogares de los *lubavitchers* y un modo centrado en la reproducción de los lazos entre la organización y sus adeptos o simpatizantes no *lubavitchers*. En sus hogares, los *lubavitchers* leen el relato de la salida de Egipto en su versión completa. Pero ellos saben que llevar a cabo la lectura completa resultaría tedioso para los que no son adeptos a la ortodoxia. En este sentido, la celebración en el marco del programa *Morashá Universitarios* reduce la lectura del relato a sus aspectos esenciales. Si bien los *lubavitchers* que organizan el evento pueden experimentar una *periferización* desde la racionalidad comunitario- cultural, el hecho de vivir esa experiencia como un sacrificio⁵, habilita a la experiencia de la realización de la *lubavitchidad* desde lo espiritual. La situación de un *lubavitcher* reduciendo la lectura del relato es codificada no en términos de falta religiosa, sino de sacrificio en función de que los judíos no ortodoxos puedan acceder a la vivencia de la noche de *Pésaj*. Esa codificación torna la región de proyección de la *perifeidad*, donde los actores no necesariamente deben poner en escena una imagen de sí centrada en los aspectos culturales de la religión, en una región donde el *lubavitcher* exterioriza su autenticidad, pudiendo experimentar la satisfacción de la misión cumplida. A la vez, al organizar el evento cumple con sus deberes en el ámbito de la relación con lo *jabadiano* mediada por la organización.

Conclusión

Las dimensiones de identificación se recrean al articularse mutuamente. No es cada una de ellas, en su especificidad, la que se constituye en el objeto de estudio, sino los cruces, tensiones y complementariedades entre ellas. La investigación no indaga en una dimensión o en otra, sino en las formas en que sus diferentes lógicas y racionalidades se atraviesan. Si bien aquí hemos dado cuenta de tres dimensiones, futuras investigaciones pueden mostrar cómo, en otros escenarios o incluso dentro mismo de *Jabad*, se actualizan dimensiones diferentes. No obstante, creemos que los cruces entre las lógicas organizacionales, los referentes culturales que producen comunitarización y las racionalidades centradas en la vinculación con una esfera superior, son constitutivas de diversos espacios de recreación de identificaciones, por lo que el modelo puede orientar la mirada hacia otros objetos.

Referencias

- Bauer, J. (1994). *Les juifs hassidiques*. Paris: PUF
- Bauman, Z. (2003). *Comunidade: a busca por segurança no mundo atual*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- Baumgarten, J. (2006). *La naissance du hassidisme*. Paris: Albin Michel.
- Bourdieu, P. (1971). Genèse et structure du champ religieux. *Revue française de sociologie*, 12(12-3), 295-334.
- Brubaker, R. (2002). Ethnicity without groups. *Archives Européennes de Sociologie*, 43(2), 163-189.
- Dein, S. (2001). What really happens when prophecy fails: The case of Lubavitch. *Sociology of religion*, 62(3), 383-401.
- Friedland, R. & Alford, R. (1999). Introduciendo de nuevo a la sociedad: símbolos, prácticas y contradicciones institucionales. En W. Powell & P. DiMaggio (Comps.), *El nuevo institucionalismo en el análisis organizacional* (pp. 294-329). México DF: Fondo de Cultura Económica.
- Goffman, E. (1991). *Les cadres de l'expérience*. Paris: De minuit.
- Goffman, E. (1997). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Grimson, A. (2011). *Los límites de la cultura: crítica de las teorías de la identidad*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Gutwirth, J. (2004). *La renaissance du hassidisme*. Paris: Odile Jacob.

- Heilman, S. (1994). *Defensores de la fe*. Buenos Aires: Planeta.
- Heilman, S. & Friedman, M. (2010). *The Rebbe: The life and afterlife of Menachem Mendel Schneerson*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de la memoria*. Barcelona: Herder.
- Kaufmann, J.C. (2004). *L'invention de soi: Une théorie de l'identité*. Paris: Armand Colin.
- Kravel- Tovi, M. & Bilu, Y. (2008). The work of the present: Constructing messianic temporality in the wake of failed prophecy among Chabad Hasidim. *American Ethnologist*, 35(1), 64-80.
- Rein, R. (2011). Historiografía judeo- latinoamericana: desafíos y propuestas. En E. Kahan, L. Schenquer, D. Setton & A. Dujovne (Comps.), *Marginados y consagrados: Nuevos estudios sobre la vida judía en la Argentina* (pp. 27-46). Buenos Aires: Lumiere.
- Setton, D. (2008). La comunidad y el centro de difusión: las dos caras del judaísmo ortodoxo. El caso de Jabad Lubavitch en Argentina. *Mitológicas*, 23, 9-26.
- Setton, D. (2009). Instituciones e identidades en los judaísmos contemporáneos: Un estudio sociológico de Jabad Lubavitch. *Informe de investigación*, 21, 1-122.

Notas

1 En algunos casos las relaciones de autoridad se suavizan, en especial cuando entre el rabino y el director general existe una relación que antecede a la relación organizacional. Un emisario de *Jabad* explicaba cómo se había formado el anexo del *Beit Jabad* del barrio de Flores: “Obviamente mi papá [el rabino a cargo de la zona de Flores] le presentó el proyecto al rabino Grunblatt [el director general], que no es que fue a pedirle permiso, sino más que nada a avisarle. No es un tema de honores, pero mi papá tiene la trayectoria de... cuando el rabino Grunblatt vino a la Argentina como rabino principal, mi papá vino un año después a ser el rabino de la *ieshivá* [centro de estudios religiosos]. Y aparte se conocen de chicos, jugaban a la pelota juntos (entrevista realizada en 2008).

2 Un recorrido por diferentes formas de analizar el carisma puede verse en el artículo de Ceriani en este mismo número.

3 Para mayor desarrollo sobre este caso, ver Setton (2009)

4 Para una mayor profundización en las diferencias entre ambos *farbrenguens*, ver Setton (2008)

5 Uno de los organizadores de la cena me comentó que, para los rabinos, estar allí en ese momento era un sacrificio: “para ellos lo ideal sería pasarlo con sus familias”.